

## Die Unveränderlichkeit des Logos in der Inkarnation. Lösungsversuche aus der scholastischen Theologie der frühen Neuzeit

### 1. Vorbemerkungen

(1) Die Unveränderlichkeit Gottes gehört zu den Basisaxiomen des klassischen Theismus. Ebenso wie Einfachheit und Unendlichkeit bezeichnet sie eine prinzipielle Differenz Gottes gegenüber den Kreaturen, die allesamt (in verschiedenem Grad) den drei Formen der Veränderlichkeit – Werden, Vergehen und Wandel – und entsprechend ihrer Veränderlichkeit dem Leiden und der Bewegung unterworfen sind. Dafür muss in den Kreaturen ein Prinzip der Potentialität angenommen werden, das Gott als reiner Aktualität des Seins nicht zukommt. Gott, so schreibt Scheeben in seiner Dogmatik,

„ist *absolut unveränderlich*, d. h. er schließt unbedingt aus jede eigentliche *innere* Veränderung, welchen Namen sie haben möge, besonders aber jedes Leiden und jede Defektibilität, wie in seiner Substanz so auch in seiner Beschaffenheit und seiner innern Lebenstätigkeit, der kontingenten nicht minder als der notwendigen. Er ist darum der *absolut* – in jeder Beziehung – sich Gleichbleibende und Beständige. In diesem Sinne ist die Unveränderlichkeit Gottes *de fide* und in der Schrift und Tradition nach allen Richtungen hin in der mannigfachsten Weise bezeugt und geltend gemacht“.<sup>1</sup>

In dieser Definition lässt sich leicht derjenige Punkt bezeichnen, an dem die Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes auf ihre stärksten Probleme trifft: Wie ist es verstehbar, dass auch die nicht notwendig mit Gottes Wesen verbundenen, folglich aus seiner Freiheit resultierenden Vollzüge keinerlei Veränderung für ihn mit sich bringen? Dieses Problem tritt bereits auf, sobald wir *immanente* freie Dekrete Gottes in Rechnung stellen: Wenn Gott frei ist, die Welt zu erschaffen oder nicht, muss man ihm dann nicht zumindest die Möglichkeit zuschreiben, durch diese Entscheidung ein anderer zu werden, als er (von Ewigkeit her) ist? Wäre er derselbe, wenn er sich in Freiheit anders entschieden hätte? Das Problem scheint sich zu verstärken, wenn wir die kontingenten Lebenstätigkeiten Gottes in seiner Beziehung zur Schöpfung einbeziehen, nachdem sie von

<sup>1</sup> M. J. SCHEEBEN: Gotteslehre, n. 217, 81. Die Qualifikation der Glaubenslehre als *de fide* findet sich auch schon in der Theologie der frühen Neuzeit; vgl. COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: Cursus theologicus. De incarnatione, disp. 3, dub. 4, § 2, n. 61, 389a–390b, mit Belegen aus Schrift und Tradition.

ihm in die reale Existenz gesetzt wurde. Gott initiiert nach dem Zeugnis der Schrift bestimmte Handlungen in der Zeit, er reagiert auf freie Entscheidungen seiner Geschöpfe, er revidiert eigene Handlungen aufgrund geschichtlicher Ereignisse, die durch geschöpfliche Freiheit bedingt sind. Unmittelbarste Relevanz für ihn selbst hat dabei die Entscheidung zur Inkarnation in Jesus von Nazareth. Die göttliche Person des Logos nimmt zu einem bestimmten Punkt der Geschichte eine menschliche Natur an. Von diesem Zeitpunkt an sagen wir, es sei wahr, dass der Logos „Mensch ist“, während wir dieselbe Aussage für jeden Zeitpunkt zuvor für falsch erachten. Hat sich damit die Person des Wortes verändert? Ist sie von einer einfachen zu einer zusammengesetzten Person geworden? Ist sie selbst als Mensch zeitlich, endlich geworden?

(2) Wenn man in die theologische Literatur des 20. Jahrhunderts blickt, stellt man fest, dass Fragen dieser Art auf breiter Front bejaht werden. Das Bekenntnis zu einer Veränderlichkeit Gottes aufgrund seiner Beziehungen zur kreatürlichen Welt und Geschichte ist eines der entscheidenden Argumente zugunsten der Abwendung von den Prämissen des klassischen Theismus in der Theologie der Gegenwart hin zu einem Gottesbegriff, der beansprucht, dem biblischen Gesamtzeugnis und auch den aus ihm gefolgerten dogmatischen Kernaussagen der Christologie besser zu entsprechen. Die „Veränderlichkeit Gottes“ ist so nicht bloß zum „Horizont einer zukünftigen Christologie“<sup>2</sup>, sondern auch einer neuen Gotteslehre geworden. Frank Meessen, der vor dreißig Jahren eine ausführliche Studie über „Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes“ vorgelegt hat, in der er vor allem die deutschsprachige Theologie des 20. Jahrhunderts untersucht, formuliert in seinem Resümee:

„1. Das alte Axiom von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes wird in dieser Form nicht mehr vertreten. Zu stark hat es den Blick auf Gottes heilsökonomisches Handeln in und an der Geschichte sowie auf seine innere Lebendigkeit verstellt, so daß sein theologischer Gebrauch fortan abgelehnt wird. 2. Konsens besteht weiterhin darin, den Ernst der heilsökonomischen Werke Gottes auch im Blick auf Gott selbst zum Ausdruck zu bringen. Nichts in der Theologie darf die Dramatik der Schöpfungsbeziehung Gottes verdunkeln. 3. Faktisch stimmen die Autoren schließlich auch darin überein, die Kritik am Unveränderlichkeits- und Apathieaxiom nicht bis zur Ablehnung eines jeden Begriffs von Gottes Unveränderlichkeit und Apathie gehen zu lassen. Ausdrücklich oder der Sache nach wird in jedem Fall der ‚Geschichtlichkeit‘ Gottes ein neuer Begriff der Unveränderlichkeit Gottes zugeordnet“<sup>3</sup>.

Hinsichtlich des letzten Punktes bestehe aber kein Konsens:

<sup>2</sup> Vgl. den programmatischen Vortrag des Paderborner Dogmatikers Heribert Mühlen wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: H. MÜHLEN: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Mühlens Anliegen wurde umfassender dargestellt und begründet durch seinen Schüler W. MAAS: Unveränderlichkeit Gottes.

<sup>3</sup> F. MEESSEN: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, 428; Für die aktuelle Diskussion des Themas vgl. RUHSTORFER: Unwandelbar?.

„Die Bandbreite reicht dabei von der Unwandelbarkeit einer moralischen Haltung bis hin zu einer Gott wesenseigenen Mächtigkeit, von der Konstanz eines schöpferischen Lebensprinzips bis zur Beständigkeit einer vorweltlich-„abstrakten“ Wesenheit Gottes“.<sup>4</sup>

Die Diskussionslage hat sich seit Meessens Studie kaum grundlegend verändert. Es ließe sich leicht aufzeigen, dass auch in der analytischen Christologie der Gegenwart prinzipiell ähnliche Einwände erhoben und als Reaktion vergleichbare Modifizierungen der traditionellen Lehre über die Unveränderlichkeit Gottes vorgeschlagen werden; Timothy Pawl hat jüngst markante Belege dafür zusammengetragen.<sup>5</sup>

(3) In meinem Beitrag möchte ich nicht unmittelbar in diese aktuellen Diskussionen eintreten. Ich möchte vielmehr auf die Auseinandersetzung mit dem Teilproblem, wie die Menschwerdung des Logos mit seiner göttlichen Unveränderlichkeit vereinbar sein kann, in derjenigen Epoche der Theologie schauen, die als Blütezeit christologischer Reflexion unter den Prämissen des klassischen Theismus gelten kann, nämlich in der Scholastik. Dabei nehme ich eine weitere Eingrenzung vor, indem ich meine Referenzautoren aus der Scholastik der frühen Neuzeit wähle, also (grob gesprochen) aus der Epoche zwischen 1550 und 1750, die als zweite große Blütezeit scholastischen Denkens nach der mittelalterlichen Scholastik des 12. bis 14. Jahrhunderts gelten darf. Dies legt sich deswegen nahe, weil eine ausführliche Behandlung unseres Themas überhaupt erst in dieser Zeit beginnt, während sich die Scholastiker des Mittelalters noch auf eher knappe und beiläufige Bemerkungen beschränken.<sup>6</sup> Wie ernst die Scholastik der frühen Neuzeit die Veränderlichkeitsthematik genommen hat, dokumentiert Francisco Suárez SJ (1548–1617) mit seiner Aussage, es handle sich dabei um die größte Schwierigkeit in Verbindung mit dem Mysterium der Inkarnation, die kaum durch den menschlichen Verstand hinreichend erklärt werden könne, obgleich zumindest die vorgebrachten Einwände einigermaßen auflösbar seien.<sup>7</sup> Wohl aus diesem Grund haben viele Theologen das Problem bereits unter den grundsätzlichen Einwänden gegen die Möglichkeit einer göttlichen Inkarnation am Beginn

<sup>4</sup> F. MEESSEN: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, 428.

<sup>5</sup> Vgl. T. PAWL: In Defense of Conciliar Christology, 179–209.

<sup>6</sup> Vgl. den Hinweis bei B. ALDRETE SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae*, disp. 31, s. 1, n. 1, 380b, wonach die älteren (scholastischen) Theologen das Thema kaum behandelt hätten, die neueren aber umso mehr.

<sup>7</sup> F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, disp. 8, s. 4, n. 19, 367a–b: „Respondetur hanc esse potissimam difficultatem hujus mysterii, quae vix potest humano ingenio satis explicari, quamvis possint argumenta utcumque dissolvi.“ Diese Einschätzung wird oft wiederholt, auch in ihrem zweiten Teil; vgl. etwa T. COMPTON CARLETON SJ: *Cursus theologicus*, tomus posterior, sect. 4, n. 5, 234a; COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: *Cursus theologicus*. De incarnatione, disp. 3, dub. 4, § 1, n. 60, 388b.

ihrer Christologietraktate behandelt.<sup>8</sup> Dies weist zugleich darauf hin, dass sie dem Axiom der göttlichen Unveränderlichkeit, das aus der Gotteslehre (*De deo uno*) vorausgesetzt wird, unumstößliche Geltung zumessen. Vor dieser Prämisse der metaphysischen Theologie muss sich der christliche Inkarnationsglaube bewähren. Im Folgenden werde ich primär Theologen der Jesuitenschule zu Wort kommen lassen, weil sie in unserer Frage die originellsten und am intensivsten diskutierten Lösungsversuche entwickelt haben.<sup>9</sup>

## 2. Der Ausgangspunkt bei Thomas von Aquin (1225–1274): Die neue *denominatio* des Logos aufgrund der Veränderung einer auf ihn bezogenen geschöpflichen Wirklichkeit

(1) Alle Scholastiker der frühen Neuzeit diskutieren unser Problem auf dem Hintergrund der Vorgaben der großen mittelalterlichen Theologen. Die wichtigste Aussage dazu bei Thomas von Aquin findet sich in seiner Erörterung des Satzes „Gott ist Mensch geworden“ in q. 16, a. 6 des dritten Teils seiner theologischen Summa.<sup>10</sup> Um diese Glaubensaussage gegen den Vorwurf zu verteidigen, dass sie eine Veränderung des göttlichen Wortes in der Inkarnation behaupte, definiert Thomas zunächst, was es bedeutet, von einem Ding zu sagen, „es werde etwas“. Demnach meint die Aussage „x ist F geworden“ so viel wie „F wird ab einem Zeitpunkt t in neuer Weise von x prädiiziert“. <sup>11</sup> Dies kann zweierlei Gründe haben. Entweder verändert sich x tatsächlich im Zusammenhang mit dem neuen Prädikat F. F bezeichnet in diesem Fall eine innere Eigenschaft von x, etwa eine Farb- oder Größenbestimmung. Wenn von einem bis zum Zeitpunkt t weißen

<sup>8</sup> Allerdings kommt die Frage keineswegs in allen Christologietraktaten der Epoche zur Behandlung, manche beschränken sich auch auf knappe Bemerkungen. Zuweilen wird das Thema wie bei Thomas in die Diskussion über die Legitimität des Satzes „Deus factus est homo“ verschoben; vgl. etwa G. VÁZQUEZ SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem*, tom. 1, disp. 64, c. 4, 696a–699a.

<sup>9</sup> Die Auswahl der Autoren erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, die angesichts der Vielzahl gedruckter Traktate zur Christologie, um ganz zu schweigen von der riesigen Fülle ungedruckten Textmaterials, kaum erreichbar wäre. Vgl. allein die in der Universitätsbibliothek von Salamanca aufbewahrten unpublizierten Christologietraktate der Epoche, zu denen Manuel RAMÍREZ eine detaillierte Übersicht erstellt hat: M. RAMÍREZ: *Manuscritos posttridentinos „De incarnatione“*.

<sup>10</sup> Vgl. zur umfassenderen Interpretation bzw. systematischen Rekonstruktion der thomanischen Position: T. WEINANDY: *Does God Change?*, 71–100; M. DODDS: *The Unchanging God of Love*, 272–277; M. GORMAN: *Aquinas on the Metaphysics of the Hypostatic Union*, 53–72.

<sup>11</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 16, a. 6 c.: „Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso.“

Gegenstand ab diesem Zeitpunkt das Schwarzsein prädiiziert wird, muss sich x verändert haben. Daneben gibt es nach Thomas aber ein Werden, das aufgrund der Relation von x zu einer anderen Wirklichkeit prädiiziert wird, die eine Veränderung erfährt, während x selbst unverändert bleibt. Er führt als Beispiel an, dass ein Mensch deswegen in neuer Weise das Prädikat „rechts stehend“ erhält, weil ein anderer Mensch an seine linke Seite getreten ist. Damit ist x etwas „geworden“, ohne sich selbst verändert zu haben. Auf diese Weise möchte Thomas jedes „Werden“ Gottes in Beziehung zu kreatürlichen Realitäten verstehen, auch seine Mensch-Werdung:

„Mensch zu sein kommt Gott aufgrund der [hypostatischen] Einung zu, die eine gewisse Beziehung ist. Und deswegen wird das Menschsein in neuer Weise von Gott ohne eigene Veränderung prädiiziert: durch die Veränderung der menschlichen Natur, die in die göttliche Person aufgenommen wird“.<sup>12</sup>

Die hier stattfindende Veränderung liegt also in Wirklichkeit allein auf Seiten der kreatürlichen Wirklichkeit, nämlich in der Erschaffung der menschlichen Natur, die vom ersten Augenblick ihrer Existenz in jene Beziehung zur göttlichen Person gestellt ist, die wir hypostatische Union nennen. Wie jede Relation zwischen Gott und Mensch ist auch diese nach Thomas eine „gemischte“: Sie ist real allein seitens der Kreatur (weil durch die Veränderung der Kreatur die Relation konstituiert wird, in diesem Fall durch das Existentwerden der Menschheit Christi in der Union), auf Seiten Gottes aber ist die Relation nur gedanklicher Art (weil Gott durch sie nicht verändert wird).<sup>13</sup> Folglich ist die Einung selbst eine

<sup>12</sup> THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 16, a. 6 ad 2: „Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc convenit omnibus quae absolute dicuntur, non enim potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel magnitudinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sua mutatione, per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus, *domine, refugium factus es nobis*. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.“ Siehe auch THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 1, a. 1 ad 2: „Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit, sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita.“

<sup>13</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 2, a. 7 c.

kreantürliche Realität, weil sie nur diese tatsächlich affiziert. Während Thomas an anderer Stelle ausdrücklich betont, dass die Einung *in* der Person des Wortes vollzogen wurde<sup>14</sup> und bekanntlich großen Wert auf die Einheit des Seins in Christus legt, greift er bei der Behandlung des Veränderungsproblems zu einer Erläuterung, die das Unvermischt- und Unverwandeltsein der beiden Naturen hervorhebt.

(2) Diese These, wonach dem göttlichen Wort in der Inkarnation eine neue Zuschreibung allein aufgrund der Veränderung einer ihn selbst nicht verändernden geschöpflichen Realität zukommt, wird in der späteren Scholastik *denominatio extrinseca* genannt (ähnlich dem, was in moderner Terminologie als *Cambridge change* bezeichnet wird). Theologen der frühen Neuzeit qualifizieren diese Lösung als Modell der gesamten „alten“ (d.h. mittelalterlichen) Scholastik,<sup>15</sup> da sich Belege dafür ebenfalls in anderen Schulen außerhalb des Thomismus finden.<sup>16</sup> Auch im 17. Jahrhundert wird sie von Autoren verschiedener Schulen zuweilen unverändert vertreten.<sup>17</sup> Der Mehrzahl der Theologen erscheint sie nun allerdings als zu schwach bzw. defizient. Kritisiert wird vor allem, dass mit dem Rekurs auf eine bloße *denominatio* bzw. *affectio extrinseca* des göttlichen Wortes die innere Einheit Christi nach der Inkarnation nicht begriffen und auf Seiten des Wortes die reale und innerliche Verbindung mit der menschlichen Natur nicht angemessen expliziert wird. So wendet Gregor von Valencia ein, dass „Menschsein“ nicht als relatives, sondern als absolutes Prädikat zu behandeln sei. Der Satz

<sup>14</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 2, a. 2 c.

<sup>15</sup> Vgl. B. MASTRI OFM: *Disputationes theologiae in tertium librum Sententiarum*, disp. 1, q. 1, a. 1, n. 5, 1b.

<sup>16</sup> Der thomistische Zisterziensertheologe Pedro de Lorca fasst die Situation zu Beginn des 17. Jahrhunderts so zusammen (P. de LORCA: *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem D. Thomae. Tomus primus*, disp. 15, n. 4, 132a): „Verbum autem solum denominat extrinsece, et est quid rationis in ipso. Id docet Sanct. Thom. in hoc articulo. Scotus distinct. 1 in 3. quaestione 1. articulo 1. Durand. distinctione 5. quaestione 2. Gabriel. distinctione 1. quaestione 1. notab. 2 et omnes recentiores Sanct. Thomae interpretes“.

<sup>17</sup> Vgl. etwa aus der Jesuitenschule Fr. TOLEDO SJ: In *Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Ennaratio*, tom. 3 (In tertiam partem), q. 1, a. 1 ad 3, 12a; G. VAZQUEZ SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem*, tom. 1, disp. 30, c. 3, n. 10, 376a: „at vero cum unio hypostatica non tribuat esse intrinsecum naturae unitae, sed tantum extrinsece eam terminet personaliter, solum eam sustentando...“; A. de PEÑALOSA SJ: *Opus egregium de Christi et Spiritus sancti divinitate*, disp. 5, s. 3, n. 17, 107–109; L. LESSIUS SJ: *De perfectionibus moribusque divinis*, l. 12, c. 6, n. 52, 248: „non enim denominatione intrinseca dicitur Verbum sustentare naturam humanam, sed extrinseca; cum in tempore ex sola creaturae mutatione id ei adveniat, et nihil intrinsecum Deo in tempore advenire possit.“ Die These wird anschließend noch verteidigt. Zur Verbreitung der Ansicht bei den *Complutenses* äußert sich J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 7, n. 83, 597a–b.

„Christus ist ein Mensch“ bezeichne nicht im eigentlichen Sinn die *Beziehung* der Person Christi zur menschlichen Natur, sondern die *Identität* der Person mit dem *animal rationale*, d.h. mit den wesenhaften Eigenschaften des Menschseins, die Christus als „absolute und reale Prädikate“ zuzuschreiben seien.<sup>18</sup> Das Menschsein, so ein anderer Jesuit, komme dem Logos nach der Inkarnation „in substantieller Hinsicht“ zu, während die zitierte Lösung beide nur in akzidenteller Hinsicht zu verbinden scheint,<sup>19</sup> ähnlich der schon von den Kirchenvätern abgelehnten Vorstellung, dass Christus die Menschheit nur äußerlich wie ein „Kleid“ angenommen habe.<sup>20</sup> Eine reine Verschiebung der Einung auf die menschliche Seite, wie die thomanische Beschreibung sie nahezulegen scheint, ist somit unbefriedigend.<sup>21</sup>

(3) Damit ist die Suche nach neuen Erklärungsmodellen eröffnet. Dass die Unveränderlichkeit des Logos auf keinen Fall zur Debatte steht, macht diese Aufgabe nicht einfacher. Ich werde im Folgenden nicht alle der (teilweise nur in Nuancen) differierenden Lösungsansätze referieren, sondern nur einige besonders prägnante herausgreifen, die den Gesamtrahmen, innerhalb dessen sich die Debatte bewegt, erkennen lassen.

### 3. Lösungsvorschläge aus der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts

#### 3.1 Gregor von Valencia (1549–1603): *Eminentes Enthaltensein der menschlichen Natur im göttlichen Wort von Ewigkeit*

##### 3.1.1 Die These

(1) Eine erste These wird in der Diskussion der frühneuzeitlichen Scholastik mit dem Namen des Jesuitentheologen Gregor von Valencia verbunden, der wie Suárez zur zweiten Generation der Jesuiten und damit zur eigentlichen Gründergeneration ihrer akademischen Theologie zählt. Durch seine über zwanzigjährige Tätigkeit in Bayern, vor allem in Ingolstadt, war er wie kaum ein anderes

<sup>18</sup> Vgl. G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1, q. 1, punctum 2, 20B–C. Ähnlich A. TANNER SJ: *Theologia Scholastica*, tom. 4, disp. 1, q. 3, dub. 8, n. 284, 245.

<sup>19</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 3a–b.

<sup>20</sup> Vgl. T. COMPTON CARLETON SJ: *Cursus theologicus*, tomus posterior, disp. 40, sect. 4, n. 6, 234a. Andere Autoren dagegen ziehen das Beispiel von der Anlegung eines Kleides unbefangen heran; vgl. etwa Fr. AMICO SJ: *Cursus theologicus*, tom. 6, disp. 1, sect. 1, n. 14, 5a; M. de ESPARZA ARTIEDA SJ: *Cursus theologicus*, tom. 2, lib. 9, q. 1, ad 4, 212a.

<sup>21</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologiae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 12, 234a.

spanisches Mitglied der Gesellschaft Jesu in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit Deutschland verbunden. In seinen Disputationen zur thomanischen Summa entwickelt er zu unserer Frage ein Argument, das ich im Folgenden der besseren Verständlichkeit halber ein wenig ausgefaltet und formalisiert habe.<sup>22</sup>

(P 1.1) Etwas verändert sich im eigentlichen Sinn, wenn es in neuer Weise etwas annimmt oder wird, dessen es zuvor schlechthin bzw. in jeder Weise entbehrte und zu dem es in einer passiven Potenz stand.

(P 1.2) Wenn etwas dagegen etwas annimmt oder wird, das es zuvor in Form einer erhabeneren Vollkommenheit bereits besaß oder war, entbehrte es seiner nicht schlechthin bzw. in jeder Weise und stand nicht in einer passiven Potenz zu ihm.

(C 1) Also verändert sich etwas nicht im eigentlichen Sinn, wenn es etwas annimmt oder wird, das es zuvor in Form einer erhabeneren Vollkommenheit bereits besaß oder war.

(P 2.1) Das göttliche Wort besaß vor der Inkarnation die Wirklichkeit und Vollkommenheit der menschlichen Natur in eminenter Weise, denn es konnte sie wirkursächlich hervorbringen und konnte ohne sie alles wirkursächlich hervorbringen, was diese als (Teil-)Ursache hervorbringen kann.

(P 2.2 = C 1) Etwas verändert sich nicht im eigentlichen Sinn, wenn es etwas annimmt oder wird, das es zuvor in Form einer erhabeneren Vollkommenheit bereits besaß oder war.

(C 2) Also verändert sich das Wort nicht im eigentlichen Sinn, wenn es die Menschheit annimmt bzw. Mensch wird.

Die Annahme der Menschheit bzw. der Einfluss des Wortes auf die Menschheit in der Union, durch welche sie „im Wort“ zu subsistieren beginnt und vom Wort in absoluter Weise prädiiziert werden kann, ist also nicht der Erwerb einer neuen Bestimmung oder Vollkommenheit seitens des Wortes, sondern eher die Entfaltung eines von Ewigkeit her in der Seinsfülle des Wortes enthaltenen Aspekts. Was der Logos annimmt, *war* er in gewisser Weise schon von Ewigkeit.

<sup>22</sup> Vgl. G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1. q. 1, punct. 2, 21C–22A; die Kernpassage lautet: „Et ad probationem, dicendum est, mutationem rei alicuius non proprie in eo consistere, ut res de novo sit aliquid, quod prius *aliquo* modo non erat; sed ut sit, vel acquirat aliquid, quod antea simpliciter et *omni* modo non habebat, scilicet neque in se, neque in perfectione quadam *eminenter*; et ad quod proinde fuerit in potentia passiva *simpliciter*: quod in proposito minime habet locum. Nam Verbum divinum habebat prius rem et perfectionem naturae humanae *eminenter*, sic videlicet, ut posset illam efficere, et etiam sine illa facere quicquid illa, tanquam causa efficiens, vel coëfficiens, posset facere, id quod est perfectionis in natura humana“ (G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1. q. 1, punct. 2, 21C–D).



(2) Ein Skotist des 17. Jahrhunderts, der Kapuziner Luis de Caspe (Ludovicus Caspensis, 1585–1647), artikuliert das Argument in einer nur leicht veränderten Gestalt folgendermaßen: Die Inkarnation impliziert nichts Unmögliches seitens des göttlichen Wortes,

„denn die göttliche Person enthält der Kraft und Erhabenheit nach die Vollkommenheiten aller Kreaturen. Also kann sie Funktion und Leistung der geschaffenen Person ersetzen, wie sie deswegen, weil sie in erhabener Weise alle Kreaturen enthält, die Leistung aller [geschaffenen] Ursachen ersetzen kann, indem sie alle Wirkungen dieser hervorbringt. Die geschaffene Person aber terminiert ihre eigene Natur. Also kann die göttliche Person dieselbe Natur terminieren, und das ist es, was im Geheimnis der Inkarnation geschieht: nämlich dass die menschliche Natur, die von einer eigenen Person terminiert werden müsste, allein durch die Person des Wortes terminiert wird.“<sup>23</sup>

*Terminare* bedeutet wörtlich übersetzt „begrenzen, abgrenzen“. Personalität ist im scholastischen Verständnis dasjenige Moment, das eine Natur „terminiert“, d.h. ontologisch letztbestimmt, indem es diese Natur subsistieren, als Individuum real für sich sein lässt und damit auch inkommunikabel macht, also unfähig, von einem anderen ontologischen Träger aufgenommen zu werden. Personen können nicht in anderen Personen subsistieren, weil ihre bereits vorhandene abschließende ontologische Konkretion dies nicht mehr zulässt. Viele Scholastiker des 17. Jahrhunderts bestimmen Personalität daher im geschöpflichen Bereich als einen ontologischen Existenzmodus der Natur.<sup>24</sup> Die Funktion der menschlichen Personalität, einer Natur inkommunikable Subsistenz zu verleihen, übernimmt im Falle der menschlichen Natur Christi die göttliche Person, sobald die menschliche Natur in jene Beziehung zu ihr gestellt wird, die wir hypostatische Union nennen.<sup>25</sup> Der Logos vollzieht vom Zeitpunkt der Inkarnation

<sup>23</sup> L. de CASPE OFMCap: *Cursus theologicus*, tom. 2, tr. 20, disp. 1, s. 1, n. 4, 302b: „Quia si incarnatio includeret aliquid impossibile, et repugnans, vel hoc esset ex parte naturae assumptae, vel ex parte naturae assumptis: non ex parte personae assumptis, quia persona divina continet in virtute, et eminenter perfectiones omnium creaturarum; ergo potest supplere officium, et munus personae creatae; sicut ex eo quod continet eminenter omnes creaturas, potest supplere munus omnium causarum producendo omnes effectus illarum; sed persona creata terminat suam propriam naturam: ergo potest persona divina eandem naturam terminare, et hoc est quod fit in mysterio incarnationis, ut natura humana quae terminari deberet a propria persona, non terminetur nisi a persona Verbi.“

<sup>24</sup> Die Qualifizierung der hypostatischen Union als eines Modus der menschlichen Natur bleibt – wie die gesamte Moduslehre in der Christologie – bei den Theologen der frühen Neuzeit umstritten. Als prominenter Befürworter dieser Theorie sei F. SUÁREZ SJ genannt; vgl. F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 3, bes. n. 8, 347b–348b. Vgl. die breite, kritische Diskussion des Themas bei C. TIPHAINE SJ: *De hypostasi et persona*, c. 40–60, 206–365.

<sup>25</sup> Ob man sagen kann, dass die göttliche Person damit die geschöpfliche Subsistenz „ersetzt“ oder nicht vielmehr „verhindert“, ist unter den Theologen umstritten.

an seine Subsistenz auch in der menschlichen Natur, und er kann dies nach der referierten These deswegen ohne eigene Veränderung tun, weil die menschliche Natur in eminenter Weise in der göttlichen enthalten ist (Gregor von Valencia) bzw. weil die Vollkommenheit des göttlichen Personseins die Vollkommenheit menschlicher Personalität in eminenter Weise enthält (Luis de Caspe). Eine Veränderung des Logos resultiert deswegen aus der terminierenden Einung nicht.

### 3.1.2 Kritik

Die These des Gregor von Valencia wurde von der überwältigenden Mehrheit der Theologen (auch aus dem eigenen Orden) abgelehnt; „haec doctrina plane singularis est, neque ea mihi probari unquam potuit“,<sup>26</sup> kommentiert Gregors Ingolstädter Schüler Adam Tanner SJ (1572–1632) stellvertretend für viele andere. Die entscheidenden Argumente, die gegen die Lösung vorgebracht wurden, sind die folgenden.

(1) Wenn man argumentiert, dass aufgrund des eminenten bzw. virtuellen Enthaltenseins jeder geschöpflichen Vollkommenheit im Logos dieser die (ontologische) Funktion menschlicher Personalität übernehmen kann, ließe sich ebenso folgern, dass das Wort auch an die Stelle jeder menschlichen Natur treten könnte, was aber absurd ist.<sup>27</sup> Gregor von Valencia wehrt sich dagegen mit dem Hinweis, dass dies deswegen auszuschließen ist, weil sich im geschöpflichen Bereich die Natur gegenüber der Personalität als etwas Unvollkommenes, der Vervollkommnung Bedürftiges erweist, was es ausschließt, dass die göttliche Natur an ihre Stelle tritt. Dagegen sei die geschöpfliche Personalität im Verhältnis zur Natur rein vervollkommnend und könne deswegen durch eine göttliche Personalität ersetzt werden.<sup>28</sup> Allerdings kommt diese in der Antwort auf einen Einwand formulierte Einschränkung in seinem Hauptargument nicht vor, das sich allein auf das virtuelle Enthaltensein der menschlichen Natur im Wort beruft. Mit der präzisierten Version des Arguments bei Luis de Caspe könnte man der Schwierigkeit leichter entgegen.

(2) In eine ähnliche Richtung zielt ein zweiter Vorwurf: Nach Gregors Lösung, so wird gesagt, könnte eine göttliche Person ohne Veränderung alle möglichen geschöpflichen Realitäten annehmen, etwa Akzidentien oder ontologische Modi, die ja ebenfalls auf eminente Weise in der göttlichen Natur enthalten sind. Selbst der Fall, dass Gott sich als Form mit geschaffener Materie verbände, oder dass er (wenigstens in eminenter Weise) auch durch einen geschaffenen Intellekt

<sup>26</sup> A. TANNER SJ: *Theologia Scholastica*, tom. 4, disp. 1, q. 3, dub. 8, n. 285, 245.

<sup>27</sup> Vgl. B. MASTRI OFM: *Disputationes theologicae in tertium librum Sententiarum*, disp. 1, q. 1, a. 1, n. 3, 1a–b.

<sup>28</sup> Vgl. G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1, q. 1, resp. ad 2, 30A–B.

erkennen könnte,<sup>29</sup> erschiene dann möglich. Dies alles ist aber als absurd zurückzuweisen.<sup>30</sup>

(3) In Zweifel wird auch die Prämisse Gregors gezogen, dass eine göttliche Person einfachhin alle Wirkungen der menschlichen Natur ohne diese realisieren kann.<sup>31</sup> Fühlen oder begehren kann der Logos etwa nicht ohne die tatsächlich in die Union aufgenommene menschliche Natur.<sup>32</sup> Noch subtiler ist der Hinweis des Jesuitentheologen Thomas Młodzianowski (1622–1686), dass das Wort sich durch sich selbst allein nicht zu jenem „hypostatischen Ganzen“ machen kann, das nach der Inkarnation vorliegt (weil es deswegen auf jeden Fall der realen Existenz der Menschheit bedarf). Dann ist aber die *unio hypostatica* gerade nicht auf eminente Weise im Wort enthalten.<sup>33</sup>

(4) Der wohl häufigste Einwand ist dieser: Auch wenn eine Ursache eine Bestimmung in eminenter Weise enthält, wird sie trotzdem verändert, sobald ihr diese Bestimmung in formaler Weise zukommt. Somit ist die Definition von Veränderung, wie sie Gregor vorgeschlagen hat, als nicht korrekt anzusehen.<sup>34</sup> Stattdessen gilt: Die bloße Fähigkeit etwas hervorzubringen ist nicht einfachhin identisch mit der tatsächlichen Hervorbringung, das eminente Enthaltensein einer Vollkommenheit in der Ursache nicht mit dem Sein der real verursachten Vollkommenheit. Als Beispiel dafür wird etwa Wasser genannt, das, wenn es warm ist, auch die Kälte in eminenter Weise in sich enthält, aber beim realen Erkalten

<sup>29</sup> Vgl. A. GUTTIÉREZ DE LA SAL SJ: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, disp. 1, c. 1, n. 6, 4a–b.

<sup>30</sup> Vgl. D. GRANADO SJ: *In tertiam partem S. Thomae commentarii*, contr. 1, disp. 2, n. 6, 10b; T. COMPTON CARLETON SJ: *Cursus theologicus*, tomus posterior, disp. 40, sect. 4, n. 9, 234b; L. de PEÑAFIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 51, 14b–15a; T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et iure et de incarnatione*, *De inc.*, tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23a.

<sup>31</sup> Vgl. L. de PEÑAFIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 50, 14b.

<sup>32</sup> Vgl. J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, *De inc.*, disp. 1, s. 4, n. 33, 14b.

<sup>33</sup> Vgl. T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et iure et de incarnatione*, *De inc.*, tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23a: „Addo: per ly *Contineri eminenter*, intelligit Valentia, posse se ipso facere totum illud; sic autem Verbum non continet eminenter unionem hypostaticam, quia se ipso non potest facere Totum hypostaticum.“

<sup>34</sup> Vgl. A. TANNER SJ: *Theologia Scholastica*, tom. 4, disp. 1, q. 3, dub. 8, n. 285, 246; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 1, s. 1, subs. 2, § 11, 11b: „Unde concludo, rem contineri eminenter in causa, non obesse mutationi ipsius causae, quando effectum recipit formaliter, quem antea formaliter non habebat“; J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, *De inc.*, disp. 1, s. 4, n. 33, 14b; T. RAYNAUD SJ: *Christus Deus-homo*, I. 2, s. 3, c. 2, n. 123, 105a–b; J. PRUDENCIO OdeM: *Commentarii super viginti quatuor primas quaestiones tertiae partis Sanctissimi Thomae*, tom. 1, tr. 1, disp. 1, dub. unic., sect. 1, n. 10–12, 4a–5a.

dennoch verändert wird.<sup>35</sup> So müsste man auch bei Gott von einer Veränderung sprechen, wenn er einen Gedanken, den er nur in eminenter Weise in sich enthielte, anschließend in formaler Weise denken würde.<sup>36</sup> Aus demselben Grund lehnen Theologen die Annahme ab, dass die auf eminente Weise im göttlichen Wesen enthaltenen freien Dekrete eine echte neue Bestimmung Gottes darstellen. Im Fall der hypostatischen Union ist der Übergang noch offensichtlicher, denn das Menschsein des Logos beginnt *formaliter* in der Zeit und ist als solches mit dem eminenten Sein der Menschheit im Logos von Ewigkeit nicht identisch. Das Problem einer Veränderung durch die Inkarnation ist so also nicht zu lösen.

(5) Zwei letzte Schwierigkeiten benennt der Jesuit Leonardo de Peñañiel (1597–1657). In eminenter Weise enthalten ist die Perfektion alles Geschöpflichen (und damit auch der menschlichen Natur) in der *göttlichen Natur*, nicht in der *Person des Wortes als solcher*, sofern wir sie zumindest gedanklich von der göttlichen Natur unterscheiden können. Das bedeutet aber, dass jenes virtuelle Enthaltensein, auf das sich Gregor beruft, Vater, Sohn und Geist in identischer Weise zu eigen sein muss. Wenn dieses bereits als eine ewige Vorform der Inkarnation des Logos gelten kann, wäre sie in allen drei göttlichen Personen anzunehmen, was eine häresieverdächtige Lehre darstellt.<sup>37</sup> Die Abweisung der These, dass in der Inkarnation des Sohnes alle göttlichen Personen Mensch geworden sind, ist generell ein zentraler Grund dafür, dass die Scholastiker von einer virtuellen Distinktion des göttlichen Wortes von der göttlichen Natur sprechen,<sup>38</sup> und sie wird auch im vorliegenden Kontext für entscheidend erachtet.

(6) Wenn man argumentiert, dass mit dem eminenten Enthaltensein der Menschheit Jesu im Wort die hypostatische Union von Ewigkeit her in diesem angelegt ist, könnte man folgern, dass der Logos in eminenter Weise auch mit allen anderen menschlichen Naturen hypostatisch verbunden, also virtuell gewissermaßen pan-inkarniert wäre. Auch das wird als glaubensgefährdend zurückgewiesen.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Vgl. J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, De inc., disp. 1, s. 4, n. 33, 14b; A. GUTTIÉREZ DE LA SAL SJ: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, disp. 1, c. 1, n. 6, 4a–b.

<sup>36</sup> Vgl. P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De inc., q. 3, disp. 14, § 1, n. 10, 527a.

<sup>37</sup> Vgl. L. de PEÑAÑIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 45, 13b.

<sup>38</sup> Vgl. etwa N. YSAMBERT: *Disputationes in tertiam partem S. Thomae*. Tomus primus, q. 2, disp. 3, a. 3, n. 7, 99b.

<sup>39</sup> Vgl. L. de PEÑAÑIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 45, 13b–14a.

### 3.2 Eine verwandte Lösung: Eminentes Enthaltensein der Einung mit der Menschheit im göttlichen Wort von Ewigkeit

#### 3.2.1 Die These

(1) Es gibt in der Diskussion des 17. Jahrhunderts eine mit der Lösung Gregors verwandte These, die präziser zu argumentieren versucht. Sie wird bereits bei Suárez zitiert<sup>40</sup> und ist auch in der nachfolgenden Literatur regelmäßig zu finden, wird aber in der Regel nicht mit konkreten Namen verbunden. Allerdings lassen sich durchaus Autoren benennen, die sie vertreten haben, unter den Jesuiten etwa Gilles de Coninck (1571–1633)<sup>41</sup> oder Georges de Rhodes (1597–1661).<sup>42</sup> Auch diese These möchte einen Weg eröffnen, die Einung mit der Menschheit aus der Perspektive des Wortes vom Vorwurf der bloßen Äußerlichkeit zu befreien, ohne eine Veränderung des Wortes behaupten zu müssen.<sup>43</sup>

(2) Dafür greift sie auf die Vorstellung zurück, dass im geschöpflichen Bereich jede Einung von zwei Gliedern als Summe zweier Teileinungen in den Gliedern verstanden werden muss, wobei die *unio partialis* als ontologische Modifizierung des geeinten Seienden verstanden wird. So „modifiziert“ das Geprägtsein durch eine Form die Materie und umgekehrt die Verbindung mit der Materie auch die Form; in beiden Fällen handelt es sich um etwas, das die Glieder „innerlich“

<sup>40</sup> Vgl. F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 20, 367b.

<sup>41</sup> Vgl. G. de CONINCK SJ: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, *De inc.*, disp. 6, n. 110, 487a–b: „Quod si vero in aliis ex utraque parte unionum requiratur aliqua unio quae constituat unam totalem iuxta dicta n. 96. Consequenter dicendum est praeter unionem in humana natura, quae est quidam modus ab ea a parte rei distinctus, in verbo aliquid requiri, quod eminenter eiusmodi modum contineat, quo verbum ex parte sua etiam naturae humanae uniatur, quoque virtualiter se aliter erga eam habeat post incarnationem quam ante. Quod fieri posse sine ullius modi aut formae a se distinctae receptione, patet in volitionibus liberis per quas Deus nihil a se ulla ratione vere distinctum in se recipiendo et sine ulla vera sui mutatione potest se aliter atque aliter circa diversas habere, eas amando aut odio proseguendo.“

<sup>42</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a–5a. Dort heißt es 4b: „Unio ergo illa intrinseca Verbo, dicit in recto entitatem Verbi simpliciter infinitam in genere unionis, modo nihil ei desit extrinsecum, in obliquo autem dicit unionem ipsius humanitatis, quae si sola desit unio ipsa Verbi non erit unio, si ponatur, incipiet esse unio intrinseca ipsius Verbi: sicut albedo si sola sit, denominari non potest similitudo, posita vero albedine altera, statim incipit esse similitudo, sine ulla mutatione. Divina cognitio incipit propter infinitatem sine ulla mutatione intrinseca cognoscere obiecta de novo existentia, per solam mutationem extrinsecam obiectorum: Volitio divina sine sui mutatione potuit terminari ad producendum alium mundum.“

<sup>43</sup> Vgl. die Problemanzeige bei G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „Tota ergo in eo difficultas est, quomodo verbum de novo possit intrinsece terminare, et intrinsece uniri, nisi recipiat de novo aliquod intrinsece, hoc enim est obscurissimum.“

betrifft.<sup>44</sup> Zwar tritt dieses Faktum im Hinblick auf die Materie deutlicher zutage, aber auch die Annahme des Modus in der Form ist nicht verzichtbar.<sup>45</sup> Im Fall der Einung des göttlichen Wortes mit der Menschheit kann auf Seiten der Menschheit ohne Probleme eine *unio partialis* als ein sachlich von der Natur verschiedener ontologischer Modus angesetzt werden. Auf Seiten des Wortes ist zumindest eine dem Göttlichen angemessene Entsprechung dazu anzunehmen: Das Wort, so lautet nun die an Gregors These erinnernde Erklärung, muss die Einung mit der menschlichen Natur in eminenter bzw. virtueller Weise von Ewigkeit in sich tragen.<sup>46</sup> Der Logos muss von sich aus immer schon alles besitzen, um als „geeint mit der Menschheit“ bezeichnet werden zu können.<sup>47</sup> Dieses Geeintsein ist allerdings im göttlichen Wort kein real von der Wesenheit verschiedener Modus, sondern mit der *entitas Verbi* real identisch. Sobald die Menschheit Christi mit der geschöpflichen Einung in der Zeit zu existieren beginnt, verhält sich die im Wort enthaltene Einung ohne Veränderung anders als zuvor: Sie entfaltet ihre formale Wirkung (d.h. sie verschafft der menschlichen Natur Subsistenz) und konstituiert zusammen mit der geschöpflichen Einung die reale hypostatische Union. Das auf der geschöpflichen Seite ins Dasein tretende Beziehungsglied besitzt also einen ungeschaffenen Anknüpfungspunkt, eine immer schon existierende Entsprechung im göttlichen Wort selbst.<sup>48</sup> Hier legt sich für de Coninck und de Rhodes der Vergleich der geschöpflichen *unio* mit den freien Dekreten Gottes nahe, die ebenfalls eminent in Gottes Wesen enthalten sind, bevor sie realisiert werden, ohne dem göttlichen Wesen eine Veränderung hinzuzufügen. Georges de Rhodes zieht aus der geschöpflichen Welt als Ver-

<sup>44</sup> Vertreten und ausführlich begründet wird diese These etwa bei P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa philosophia. Physica*, disp. 5, s. 7, subs. 2, 207a–209a.

<sup>45</sup> Vgl. G. de CONINCK SJ: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, De inc., disp. 6, n. 96–97, 485a–b.

<sup>46</sup> Vgl. G. de CONINCK SJ: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, De inc., disp. 6, n. 110, 487a–b.

<sup>47</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologicae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „Similiter ergo entitas Verbi plane immutata manens, potuit denominari unita, quia prius ex parte sua totum habuit necessarium ut denominaretur unita, sed in sola humanitate tota mutatio facta est.“

<sup>48</sup> Ähnlich klingt auch die Position des berühmten Jesuiten A. PÉREZ: In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex, tr. V: De incarnatione, disp. 2, c. 3, n. 28–29, 337b, der allerdings die Rede von zwei Einungen vermeidet: „Deus sine modo superaddito unitur, aut non unitur humanitati per terminationem quandam aeternam, quae Deum ab aeterno denominabat hominem futurum, et in tempore denominat hominem Deum, propter existentiam ipsius humanitatis novae, non propter additionem modi alicuius. Imo si nunquam Verbum fuisset unitum, non se habuisset aliter realiter in se, sed solum denominative.“ J. de PRÉVOST SJ: *Commentaria in tertiam partem S. Thomae*, De ss. Incarnationis mysterio, q. 2, a. 7, dub. 2, n. 77, 34b gesteht immerhin zu, „quod Verbum debeat in se habere formam, per quam dicatur unitum“.

gleich für das Unionsgeschehen das Wirken einer Siegelform heran, die bereits vorhanden ist, bevor man Wachs in sie hineindrückt, oder mit einem Magneten, der seine Anziehungskraft immer schon besitzt, aber ein Stück Eisen erst dann an sich heranzieht, wenn dieses tatsächlich in seine Nähe gebracht wird.<sup>49</sup> Aus Siegel und Wachs entsteht dann ebenso eine *unio* wie aus Magnet und Eisen, ohne dass sich das formende bzw. anziehende Beziehungsglied verändern müsste; die Veränderung liegt allein auf Seiten des geformten bzw. angezogenen Teils. So trägt auch das göttliche Wort die Beziehung zur Menschheit in sich, ist von Ewigkeit „substantielle Vollendung [dieser Natur], indem sie die Natur terminiert“,<sup>50</sup> und wird durch die Realisierung der Einung in der Zeit nicht verändert.

### 3.2.2 Kritik

Abgesehen von der Tatsache, dass die Aufspaltung der hypostatischen Union in einen ungeschaffenen und einen geschaffenen Teil in der theologischen Tradition nicht zu finden ist und schon deswegen bei manchen Autoren Zweifel weckt,<sup>51</sup> äußern Kritiker ähnliche Vorbehalte wie gegen die Lösung des Gregor von Valencia.

(1) Manche stehen der These schon deswegen ablehnend gegenüber, weil sie die Notwendigkeit der Annahme von Teileinungen zur Erklärung einer Gesamteinheit ablehnen. Ihrer Meinung nach kann es ausreichen, dass eine Einung auf Seiten eines der beiden Beziehungsglieder real ist – im Fall der hypostatischen Union auf Seiten der Menschheit. Die *unio aeterna* wird damit überflüssig.<sup>52</sup>

(2) Aber auch bei Annahme solcher Teileinungen scheint die Prämisse einer ewigen „inneren Einung“ seitens des Wortes für die Erläuterung der hypostatischen Union nichts beizutragen, da erst die Existenz der Einung auf Seiten des Geschöpfes diese Union als ganze real werden lässt. Eminentes Geeintsein und formales Geeintsein, so lässt sich in Entsprechung zur Kritik an der These des

<sup>49</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „Quemadmodum (inquit Lessius) cum sigillo cera imprimatur, non mutatur sigillum, sed cera, cum magnes trahit ferrum, nulla in magnete fit mutatio, sed in ferro.“

<sup>50</sup> G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „complementum substantiale terminans naturam“.

<sup>51</sup> Vgl. etwa T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et jure et de incarnatione*, De inc., tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23b.

<sup>52</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 1, s. 1, subs. 2, § 20, 13a; R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologiae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 10, 233b; J. PRUDENCIO OdeM: *Commentarii super viginti quatuor primas quaestiones tertiae partis Sanctissimi Thomae*, tom. 1, tr. 1, disp. 1, dub. unic., sect. 1, n. 14, 5a–b.

Gregor von Valencia sagen, sind nicht identisch.<sup>53</sup> Wenn man eine echte *unio* denkt, muss man die *unibilia* auch unabhängig von ihr denken können. Von Ewigkeit her besteht aber die *natura humana* nicht als eigenständige Realität, so dass der Begriff einer *unio ab aeterno* als sinnlos erscheint, da sie sich auf eine nicht-existente Menschheit bezieht. Von Ewigkeit her besteht allein die göttliche Person als *unibile*,<sup>54</sup> und es bleibt der Verdacht, dass sie unter dieser Hinsicht mit dem Auftreten der geschaffenen Einung doch verändert wird.<sup>55</sup> Andernfalls müsste man sich darauf berufen, dass die *Menschheit selbst* dem Wort von Ewigkeit her irgendwie innerlich ist – dann fiel man komplett auf die These Gregors zurück.<sup>56</sup>

(3) Nach Meinung des Jesuiten Juan de Campoverde (1658–1737) zielt der Versuch an der Lösung des Problems vorbei. Denn indem er die *unio creata* vom göttlichen Wort (bzw. der *unio aeterna*) unterscheidet und fernhält, scheitert er zugleich an einer Erklärung der Tatsache, dass die Menschheit Christi dem Wort nach der Menschwerdung innerlich verbunden sein soll. Stattdessen fügt die These nur neue Probleme (wie die Annahme zweier *uniones* in Christus) hinzu.<sup>57</sup>

(4) Wie im Fall der These Gregors müsste man auch im Ausgang von der Annahme zweier Einungen dasjenige, was im Wort von Ewigkeit her gegeben sein soll, gleichermaßen in Vater und Geist annehmen.<sup>58</sup> Und erneut könnte man folgern, dass der Logos seinerseits mit *allen* menschlichen Personen innerlich geeint wäre, auch wenn die geschöpflichen Einungen fehlten.<sup>59</sup> Beide Konsequenzen sind glaubensgefährdend.

Mit der insgesamt breiten Ablehnung der Versuche, die Menschheit und ihre personale Vollkommenheit oder zumindest die Verbindung zu ihr als von Ewigkeit im göttlichen Wort eingeschlossen zu sehen, wird dieser Lösungsweg somit von der Mehrheit der Theologen als gescheitert angesehen.

<sup>53</sup> Vgl. schon F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 20, 367b.

<sup>54</sup> Vgl. T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et iure et de incarnatione*, *De inc.*, tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23b.

<sup>55</sup> Vgl. A. GUTIÉRREZ DE LA SAL SJ: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, disp. 1, c. 1, n. 5, 4a: „non vitatur mutatio consistens in eo, quod vi unionis accipiat in tempore Verbum et habeat intrinsece humanitatem, qua caruit ab aeterno.“

<sup>56</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, *De mysterio incarnationis*, disp. 11, s. 6, n. 65, 590b.

<sup>57</sup> Vgl. J. de CAMPOVERDE SJ: *De incarnatione Verbi divini*, tom. 1, disp. 1, cap. 1, nn. 6–7, 6a–7b.

<sup>58</sup> Vgl. F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 20, 367b.

<sup>59</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 11, 233b–234a; P. de BUGIS SJ: *Tractatus de mysterio incarnationis*, l. 6, c. 5, n. 3, 129b.



### 3.3 Das Zugeständnis eines neuen, aber nicht mit Veränderung verbundenen Sich-Verhaltens des Logos bei Jean Martinon (1586–1662)

#### 3.3.1 Die These

Während die beiden ersten Modelle darauf abzielten, die gesuchte „innere Bestimmung“, die das Wort in der Menschwerdung erfährt, in dessen ewiges Sein zurückzuverlegen und damit dem Veränderungsvorwurf zu entgehen, erkennt ein drittes Modell wenigstens in einem eng begrenzten Umfang an, dass die Inkarnation auch für den Logos mit „Erneuerung“ verbunden war. Der französische Jesuit Jean Martinon beruft sich dafür primär auf Texte der Kirchenväter und der liturgischen Tradition. Wenn etwa das Offizium vom Oktavtag des Weihnachtsfestes davon spricht, dass durch die Menschwerdung „die Naturen erneuert werden“ (*innovantur naturae*), scheint diese Erneuerung beide Naturen, also auch diejenige des göttlichen Wortes, einzuschließen. Für den Logos bedeutet dann die Inkarnation den Beginn einer neuen Weise des Sich-Verhaltens in der Welt: Als Mensch ist er nun berührbar, kann leiden etc.; er beginnt in der Zeit „wahrhaft und innerlich Mensch zu sein“.<sup>60</sup> Allerdings handelt es sich dabei auch nach Martinon nicht um Veränderung im strikten Sinn, da das Wort von der angenommenen Menschheit keine Vermehrung oder Verminderung seiner Seinsfülle erfährt, sondern ganz und gar gebendes und vervollkommnendes Prinzip ist, indem es die fehlende geschöpfliche Subsistenz der menschlichen Natur ersetzt. Dennoch gilt: Der Logos gebraucht seine unendliche göttliche Kraft in der Inkarnation auf eine neue Weise durch die Einung mit der Menschheit. Er wird dadurch innerlich neu bestimmt, allerdings nicht „in sich selbst“ verändert. Martinon zieht ausdrücklich die Parallele zum Trinitätsgeheimnis, das uns dazu bringt, in Gott echte Hervorbringungen anzunehmen, denen aber die Unvollkommenheit kausaler Hervorbringungen im geschöpflichen Bereich nicht zu eigen sind. In ähnlicher Weise ist das Inkarnationsdogma Veranlassung, um von Innovation ohne Veränderung zu sprechen.<sup>61</sup>

#### 3.3.2 Kritik

Obwohl Martinon die Unveränderlichkeitsthese als solche nicht in Frage gestellt und eher eine bestimmte christologische Sprachregelung als einen originellen

<sup>60</sup> J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, De inc., disp. 1, s. 4, n. 35, 15b: „Existimo autem primo admitti posse in Verbo innovationem quondam, quoad modum se habendi: id est, Verbum coepisse novo quodam modo se habere quatenus fuit unitum humanitati, et vere atque intrinsece incepti esse homo per incarnationem“.

<sup>61</sup> Vgl. J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, De inc., disp. 1, s. 4, n. 35, 15b. n. 35–40, 15a–17b.

spekulativen Ansatz verteidigt hat, konnte er seine Zeitgenossen nicht überzeugen. Den meisten Autoren geht bereits die Verwendung des Begriffs *innovatio* mit Bezug auf das göttliche Wort zu weit.<sup>62</sup> In eine gewisse Nähe zu Martinon könnte man Theologen stellen, die von einer „extensiven“, aber nicht „intensiven“ Vollkommenheit sprechen wollen, die der Logos durch die Inkarnation erwirbt. Solche Formulierungen finden sich etwa beim Dominikaner Bartolomé Medina (1528–1580).<sup>63</sup> Auch er sieht darin keinerlei Veränderung des göttlichen Subjekts. Diese Ausdrucksweise konnte sich ebenfalls nicht durchsetzen.<sup>64</sup>

### 3.4 Die Mehrheitsposition: Keine Veränderung des Wortes aufgrund seiner rein terminativen Funktion in der hypostatischen Union – am Beispiel der Erläuterung des Pedro Hurtado de Mendoza (1578–1641)

Mit der Ablehnung der bisher genannten Thesen bleibt nicht mehr allzu viel Spielraum für eine positive Erklärung der Tatsache, dass das Wort in der Union mit der Menschheit innerlich verbunden ist und dennoch unverändert bleibt. Die meisten Autoren nehmen ihren Ansatz bei der Reflexion darüber, was es für das Wort bedeutet, reiner „innerer Bezugspunkt“ (*terminus intrinsecus*) der hypostatischen Union zu sein.<sup>65</sup> Ich möchte dies exemplarisch an der besonders elaborierten, spezifische Akzente setzenden Argumentation des spanischen Jesuiten Pedro Hurtado de Mendoza aufzeigen, der neben seinem breit rezipierten, vom

<sup>62</sup> Vgl. T. MUNIESSA SJ: *Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis et eucharistiae*, disp. 1, sect. 1, n. 12, 4a, der auch Martinons Interpretation der von ihm herangezogenen liturgischen Texte bezweifelt; F. ARANDA SJ: *De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani*, disp. 1, sect. 1, § 3, n. 21, 7b–8a; COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: *Cursus theologicus*, De inc., disp. 3, dub. 4, § 2, n. 63, 391a–b; P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De inc., q. 3, disp. 14, § 2, n. 27, 531b–532a weist der Rede von *innovatio* in diesem Kontext einen für katholische Ohren anstößigen Klang zu und bemüht sich ebenfalls um eine andere Interpretation der genannten liturgischen Texte (vgl. P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De inc., q. 3, disp. 14, § 2, n. 33, 533a).

<sup>63</sup> Vgl. B. de MEDINA OP: *Expositio in tertiam D. Thomae partem*. Introductio, q. 2, 9b.

<sup>64</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 1, s. 2, § 28, 14a–b gibt zwar zu, dass Gott und Mensch gemeinsam ein „complexum extensive perfectius“ (im Sinne von „plura perfecta“) bilden, dass aber Gott dadurch nicht extensiv vervollkommen werde; dafür müsste er „subiectum perfectionis“ sein, was der thomanischen Lehre widerspreche.

<sup>65</sup> Eine (gewiss unvollständige) Übersicht von Theologen aller Schulen, die diesem Modell zuzuordnen sind, nennt etwa P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De Inc., q. 3, disp. 14, § 4, n. 49, 537b–538a.

spätmittelalterlichen Nominalismus geprägten Lehrbuch zur gesamten Philosophie (1624) auch einen ausführlichen Christologietraktat (1634) publiziert hat.

(1) Hurtado geht bei seiner Abwehr des Veränderungsverdachts von einer Analyse der Begriffe aus, die wir verwenden, um Einungsbeziehungen zu beschreiben. Vor allem interessiert ihn, in welcher Weise wir etwas als *subiectum*, als Träger einer Einung, bezeichnen. Denn je nachdem, wie wir über das Subjektsein des Logos in der Einung denken, werden wir über die Veränderlichkeitsfrage urteilen. Generell wird nach Hurtado als *subiectum* dasjenige bestimmt, das als etwas (*quod*) durch eine von ihm verschiedene Form (*quo*) eine Bezeichnung erhält (denominiert wird).<sup>66</sup> „Form“ wird hier von Hurtado in einem sehr weiten Sinn verstanden und schließt alles ein, was in der Verbindung mit einem anderen Grund für die Zuschreibung eines Prädikats werden kann.<sup>67</sup> Die verschiedenen Möglichkeiten der Benennung korrespondieren den unterschiedlichen Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen *subiectum* und *forma* zu erfassen. Dabei unterscheidet Hurtado Subjekte im uneigentlichen und im eigentlichen Sinn.

(a) Auf das Subjekt *im eigentlichen Sinn* brauchen wir nicht näher einzugehen. Es ist eine Entität, die sich als Materialursache mit einer Formalursache verbindet, wobei die Form von der Materie innerlich aufgenommen wird und ihr „inhaeriert“. Dabei findet Bewegung und also Veränderung statt.<sup>68</sup> In dieser Weise kann das Wort nicht die Menschheit aufnehmen.

(b) Subjekte *im uneigentlichen Sinn* können dies entweder aufgrund einer äußerlich oder einer innerlich begründeten Benennung sein.

(ba) Von *außen* her wird etwas durch eine Form benannt, wenn diese nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen Träger zu finden ist, zu dem das Subjekt in einer Beziehung steht. So wird etwas als „Erkanntes“ bezeichnet, wenn der Akt des Erkennens, den ein anderer vollzieht, die Form darstellt, die der Benennung zugrunde liegt.<sup>69</sup> Diese Form bleibt dem Subjekt äußerlich. Hier liegt der im Zusammenhang mit Thomas von Aquin erwähnte Fall der *denominatio extrinseca* vor. Zur Beschreibung des Wortes in der hypostatischen Union sieht Hurtado wie die meisten seiner Zeitgenossen diese Variante als zu schwach an.

(bb) Uneigentliche Subjekte aufgrund einer *inneren* Bezeichnung/Denomination sind solche, die ihre Bezeichnung durch die Einung (*unio*) mit einer Form-

<sup>66</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 3, 212a.

<sup>67</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa philosophia. Physica*, disp. 2, s. 2, § 18, 169a: „est enim adeo proprium formae tribuere denominationem et effectum formalem, ut per tropum res aliae dicuntur *formae*, quando aliis rebus impertiunt denominationem suam.“

<sup>68</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 2, § 11–15, 213b–214a.

<sup>69</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 4, 212a.

bestimmung (verstanden im weiten Sinn<sup>70</sup>) erhalten, wobei die Einung aber nicht als echte Rezeption dieser Form in einer Materie anzusehen ist. Auch auf diesem Weg gelangt man nur auf der Ebene der sprachlichen Bezeichnung zur Verbindung von Subjekt und Form, also zu einem *subiectum denominationis solius*, nicht zu einem eigentlichen Subjekt, das die Form in sich aufnehmen würde. Offenbar führt Hurtado die „innerlich begründete Bezeichnung“ primär zur Erklärung der hypostatischen Union ein, denn ein anderes Beispiel nennt er nicht.<sup>71</sup> Der entscheidende Unterschied zum eigentlichen Subjektsein in einer Materie-Form-Einheit liegt darin, dass in dieser Einung das die Menschheit annehmende Wort gänzlich unverändert bleibt. Im geschöpflichen Bereich ist jede Einung immer irgendwie Vervollständigung des Subjekts durch die geeinte Form. Das ist bei der Annahme der Menschheit durch das Wort auszuschließen, weil Gott als reiner Akt jede denkbare Vollkommenheit ohne alle Unvollkommenheit von Ewigkeit in sich trägt, wenigstens in eminenter Weise, und weil er geschöpfliche Vollkommenheiten nur zusammen mit deren Unvollkommenheiten in sich aufnehmen könnte, was ausgeschlossen ist.<sup>72</sup> Anders als bei Gregor von Valencia wird hier aber nicht mit einem positiven Eingeschlossensein der angenommenen Menschheit im vollkommenen Sein des Wortes argumentiert, sondern die göttliche Perfektion wird nur in negativer Hinsicht als Grund des Ausschlusses jeder weiteren Vervollkommnung mittels geschöpflicher Realitäten herangezogen. Deshalb ist die hypostatische Union als eine solche anzusehen, in welcher allein die geschöpfliche Seite Träger (*subiectum*) der Einung ist: Sie wird verändert bzw. vervollkommenet, sofern in Leib und Seele Christi die Beziehung zur göttlichen Subsistenz jene Funktion erfüllt, die ansonsten die geschöpfliche Subsistenz ausüben würde.<sup>73</sup> Das Wort dagegen ist in dieser Beziehung reiner (innerer) Terminus,<sup>74</sup> in sich unveränderter Bezugspunkt der in der Menschheit realen Einung,

<sup>70</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa philosophia. Physica*, disp. 2, s. 2, § 18, 169a: „est enim adeo proprium formae tribuere denominationem et effectum formalem, ut per tropum res aliae dicuntur *formae*, quando aliis rebus impertiunt denominationem suam.“

<sup>71</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 6, 212b.

<sup>72</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 2, § 17, 214a-b.

<sup>73</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 3, § 18–20, 214b.

<sup>74</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 21, s. 2, subs. 1, § 44–45, 200a; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 5, subs. 3, § 50, 217b: „ergo terminus est intrinsecus unioni ex solo conceptu extremi unionis“. Den Begriff *terminus* bestimmt Hurtado folgendermaßen: „Terminus a terminando est: extremum cuiusque rei; limites, extra quos nihil est eius rei, intra quos est ipsa tota; ut terminus imperii, regni aut provinciae est intra quem est totum regnum; puncta sunt quae terminant lineam; terminus peremptorius [Fristende, Endtermin], ultra quem non

in der die Menschheit die ihr von sich aus fehlende ontologische Letztbestimmung erhält. „Das Wort ist das innerlich der Menschheit geeinte Beziehungsglied, es verhält sich weder wie eine Materialursache noch wie eine Formalursache, sondern ausschließlich im Sinne eines Endpunktes [der Beziehung]“. <sup>75</sup> Es wird in ihm keinerlei Potentialität aktualisiert, kein Formmangel aufgehoben. Die Zuschreibung eines neuen Prädikats an das Wort aufgrund der Einung kann nur in einem uneigentlichen Sinn als Veränderung bezeichnet werden, weshalb auch das Subjektsein vom Wort nur uneigentlich prädicierbar ist. Weil die Einung aber der Menschheit innerlich ist, muss sie als innerliche auch vom Wort ausgesagt werden können. <sup>76</sup> Es handelt sich um eine *unio per se*, nicht *per accidens*, wie gegen den Nestorianismus festzuhalten ist. <sup>77</sup> Wir dürfen wohl konstatieren, dass die subtile Unterscheidung zwischen *subiectum unionis* und *terminus unionis* für Hurtado eine direkte Konsequenz des Nachdenkens über das Inkarnationsdogma darstellt. Aber schon in seinem Philosophiekurs weist der Jesuit darauf hin, dass sich im Licht dieser Einsicht auch im Blick auf geschöpfliche Einungsverhältnisse eine zumindest gedankliche Unterscheidung der beiden Begriffe als möglich erweist. <sup>78</sup> Tatsächlich identifiziert Hurtado „reine Termini“, die nicht Träger (Subjekte) der Einung sind, auch in kreatürlichen Einungsbeziehungen außerhalb der hypostatischen Union. Wenn durch einen Handlungsvorgang (*actio*) eine Wirkung hervorgebracht wird, dann ist diese der *terminus* der Hervorbringung und als solcher mit ihr innerlich verbunden (im Sinne dessen, was die Scholastiker eine „transzendente Relation“ nennen, die wesenhafte Beziehung einer Entität auf etwas ihr notwendig Korrespondierendes, etwa des Akzidens auf eine Substanz). So verweist jede *actio* auf einen ihr innerlichen *terminus*. Im Geschehen der Hervorbringung bezieht der *terminus* die Bezeichnung „hervorgebracht“ aus der inneren Einheit mit der *actio*, die auf ihn ausgerichtet ist. Aber der *terminus* der *actio* ist damit nicht im eigentlichen Sinn deren „Subjekt“ im Sinne einer Materialursache oder einer sonstigen (z.B. formalen, effizienten)

prorogatur negotium; sic extrema propositionis vocantur *termini* ab Aristotele“ (P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 5, subs. 1, § 38, 217a).

<sup>75</sup> „Verbum est extremum unitum intrinsece humanitati, et non exercet materializationem aut informationem, sed praecisam rationem termini“ (P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 5, subs. 3, § 46, 218a).

<sup>76</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 21, s. 2, subs. 1, § 42, 199b.

<sup>77</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 4, subs. 1, § 22, 215a.

<sup>78</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 83, 203a.

Ursache, weil er sich sonst selbst hervorbringen müsste.<sup>79</sup> Er ist *reiner* Terminus eines Bezogenseins.<sup>80</sup> Wenn man ihn dennoch wegen seiner inneren Zugehörigkeit zur Beziehung in uneigentlicher Weise als deren Subjekt bezeichnen möchte, dann schlägt Hurtado die Bezeichnung als „Subjekt des Anhaftens“ vor (*subiectum adhaesionis*, als Gegenbegriff zu *subiectum inhaesionis*, dem Subjekt im eigentlichen Sinn).<sup>81</sup> Da allerdings das so beschriebene *subiectum adhaesionis* von der Handlung, die in ihm mündet, in einer Beziehung der Abhängigkeit steht, zögert der Jesuit, diese Weise des uneigentlichen Subjektseins einfachhin auf den göttlichen Logos zu übertragen, sofern er Zielpunkt der Einung seitens der Menschheit ist. „Auf gewisse Weise“, nämlich mit einer Einschränkung, hält Hurtado die Verwendung des Begriffs aber dennoch für möglich. Der Logos müsste bestimmt werden als „Subjekt des Anhaftens ohne Abhängigkeit von der anhaftenden Quasi-Form“.<sup>82</sup> Das heißt: Das göttliche Wort ist der Menschheit als Zielpunkt ihrer Einigungsbeziehung verbunden, wird insofern von ihr „affiziert“<sup>83</sup> und empfängt von ihr als „Quasi-Form“ eine „innere Benennung“,<sup>84</sup> ohne dass damit eine Abhängigkeit von der Menschheit bzw. der Einung impliziert sein darf. Damit ähnelt diese Variante, vom Wort in uneigentlicher Weise als Subjekt der Einung zu sprechen, stark der zuvor genannten, was Hurtado auch ausdrücklich anmerkt. Bestenfalls liegen die Akzente etwas anders.

(c) Eine vierte Spielart des uneigentlichen Subjektseins, die Hurtado noch kennt, ist nicht auf Gott übertragbar, da sie geschöpfliche Unvollkommenheit impliziert. Sie liegt dort vor, wo sich eine Entität mit einer anderen, die nach Art einer Form zu betrachten ist, verbindet, ohne dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis von ihr zu treten bzw. von ihr beeinflusst zu werden. Allerdings hat sie selbst eine positive Ausrichtung auf diese Einung. Der Fall, der Hurtado dabei vor Augen steht, ist die Verbindung der menschlichen Geistseele mit dem Leib. Die Seele verlangt nach dieser Einung bzw. nach der Bewegung, mit der ihr der

<sup>79</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 95–98, 204b; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 11, s. 7, § 57 294a.

<sup>80</sup> Vgl. auch P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 7, subs. 1, § 114, 206b.

<sup>81</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 7, 213a.

<sup>82</sup> P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 9, 213a: „*subiectum adhaesionis sine dependentia a quasi forma adhaerente*“.

<sup>83</sup> P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 99, 204b. Hurtado rät allerdings, auch diesen Begriff eher zu vermeiden, da er wiederum Veränderlichkeit nahelegen könnte.

<sup>84</sup> P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 99, 204b: „*Itaque accipere intrinsecam denominationem ab aliqua re aut modo, et nullam intrinsecam causalitatem in talem rem, aut modum exercere, est esse purum terminum*.“

Leib verbunden wird; die geistige Seele wird aber nach Hurtado nicht in derselben Weise von der Materie aufgenommen wie eine nicht-geistige Form (etwa im Fall eines Tieres).<sup>85</sup> Der Jesuit unterscheidet damit das Seele-Leib-Verhältnis in einer Weise von anderen Form-Materie-Beziehungen, die viel deutlicher als bei Thomas von Aquin einen dualistischen Denkraumen erkennen lässt. Aber auch wenn er die menschliche Seele mehr als Zielpunkt einer Beziehung zum Leib denn als wahre Form des Leibes ansieht, möchte er dieses Einungsverhältnis nicht auf die Einung zwischen Wort und Menschheit in Christus übertragen, weil es seitens der Seele immer noch eine positive Ausrichtung auf die Einung mit dem Leib gibt<sup>86</sup>, die er für das Wort im Verhältnis zur menschlichen Natur als unangemessen betrachtet. Der Logos in der hypostatischen Union ist tatsächlich nur als „reiner Terminus“ anzusehen.

(2) Prominente Jesuiten, die sich mit Hurtados Erklärung auseinandergesetzt haben, waren u.a. Juan de Lugo (1583–1660)<sup>87</sup> und Rodrigo de Arriaga (1592–1667).<sup>88</sup> Beiden ist selbst die uneigentliche Weise, in der Hurtado das Wort als Subjekt der Einung bezeichnen will, noch zu stark, weil für sie Subjekte in jedem Fall durch eine Form vervollkommen werden.<sup>89</sup> Sie stimmen aber mit der Mehrheit aller Theologen Hurtado darin zu, dass die reine Funktion, Terminus der Beziehung zur Menschheit zu sein, ohne dass eine innerliche passive Affizierung bzw. Vervollkommenung resultiert, ausreicht, um dem Wort das Geeintsein innerlich zuzusprechen und um das aus der Einung Resultierende als ein *per se unum* beschreiben zu können.<sup>90</sup> Arriaga ist dabei so konsequent zuzugeben, dass uns eine positive Begründung dafür, dass das Wort in der hypostatischen Union zwar als deren „innerer Terminus“, aber weder als Subjekt noch als Form der Einung zu beschreiben ist, nicht möglich zu sein scheint. Exakt wissen wir nur, was das

<sup>85</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 10, 213a–b; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 4, subs. 2, § 32, 216b.

<sup>86</sup> Diese Prämisse ist vor allem für die Verteidigung des christlichen Dogmas einer leiblichen Auferstehung unerlässlich, da nur mit ihr das Interesse der nach dem Tod subsistierenden *anima separata* an einer Wiedervereinigung mit dem Leib begründet werden kann.

<sup>87</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 6, n. 71, 592b–593a, der Hurtados These ohne Namensnennung diskutiert.

<sup>88</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 13–17, 234a–235b.

<sup>89</sup> Darauf fokussiert sich auch die Kritik bei P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De inc., q. 3, disp. 14, § 3, n. 40–47, 535a–537b. Abgelehnt wird die Qualifikation des Wortes als *subiectum adhaesionis* ebenfalls bei J. MORAWSKI SJ: *Quaestiones de Verbo Incarnato*, q.1, a. 2, ad 1, 9.

<sup>90</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 3, n. 20, 236a: „Respondendum est huic difficultati. Verbum divinum esse terminum intrinsecum unionis hypostaticae, adeoque intrinsece denominari unitum, non tamen ideo mutari; nam terminus ut talis non mutatur proprie per rem quam terminat.“

Wort in der hypostatischen Union *nicht* sein darf, wenn seine Unveränderlichkeit gewahrt werden soll. Arriaga formuliert seine Definition darum wesentlich schlichter als Hurtado: „Der *terminus intrinsecus* ist wahrhaft und durch sich einem anderen verbunden, und zwar nicht nach Art einer materiellen oder formalen Ursache.“<sup>91</sup> Diese Beschränkung auf eine negative Bestimmung sieht der Jesuit nicht als problematisch an, da wir uns auch bei Begriffsbestimmungen anderer Art damit begnügen. Als Beispiel führt er die Unterscheidung zwischen *homo* und *brutum* an, die wir ebenfalls nur durch die Negation der Vernunftthätigkeit auf Seiten des Tieres vornehmen können.<sup>92</sup>

(3) Es ist nicht lohnend, im Einzelnen alle weiteren Varianten ausführlich darzustellen, in denen das Modell der Einung des Wortes als *terminus intrinsecus* mit der menschlichen Natur im 17. Jahrhundert auftritt. Die Unterschiede bei der Erläuterung der Majoritätsthese liegen oftmals nur in kleinen Details bzw. unterschiedlichen Akzentsetzungen, mit deren Hilfe erklärt wird, woraus die Unveränderlichkeit des Wortes exakt resultiert. Als eigenständige Lösungen werden beispielsweise oft die Behandlungen des Themas bei Francesco Albertini SJ (1552–1619) oder Francesco Amico SJ (1578–1651) präsentiert, die aber nur die bei fast allen anderen Theologen auch anerkannte Tatsache hervorheben, dass das göttliche Wort keine positive Ausrichtung auf die Einung mit der Menschheit bzw. keine innerliche Unvollkommenheit besessen hat, die durch die Inkarnation ihre (vollendende) Erfüllung gefunden hätten.<sup>93</sup> Bernardo Aldrete SJ (1596–1657) verweist als Beleg für die Nicht-Veränderbarkeit des Logos in der Union auf dessen Ortsunabhängigkeit im Unterschied zur Ortsgebundenheit der Menschheit.<sup>94</sup> Der schon erwähnte Jesuitenkardinal Juan de Lugo fokussiert seine Ausführungen<sup>95</sup> ganz auf die Untrennbarkeit der *extrema* als entscheidendes Moment der Einung, die auf Seiten des Wortes *per modum termini* ohne Veränderung realisiert wird, während die menschliche Natur die Einung nach Art eines realen, verändernden Modus aufnimmt.<sup>96</sup> Dass dem Wort dadurch eine *de-*

<sup>91</sup> R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 3, n. 24, 237a: „...dico terminum intrinsecum esse illum: Qui vere et per se unitur alteri, et non in genere causae materialis aut formalis.“

<sup>92</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 3, n. 25, 237a–b.

<sup>93</sup> Vgl. F. ALBERTINI SJ: *Corollaria*, tomus secundus, ad primum corollarium theolog. ex praedicato substantiae, q. 1, dub. 1, n. 5, 98b–99a; Fr. AMICO SJ: *Cursus theologicus*, tom. VI, disp. 1, sect. 1, n. 11–23, 4b–6a.

<sup>94</sup> Vgl. B. ALDRETE SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae*, tomus prior, disp. 31, s. 6, 389b–391b.

<sup>95</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 7, n. 75–81, 594b–597b.

<sup>96</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 7, n. 80, 596a: „Deinde cum Verbum non supponatur incompletum, aut in



*nominatio intrinseca* (bzw. nach Suárez eine *denominatio media inter extrinsecam et intrinsecam*)<sup>97</sup> zuteil wird, sieht de Lugo als gängige Lehre bei den neueren Jesuiten an.<sup>98</sup> Einen wirklich originellen Erklärungstyp hat er selbst mit seinen Ausführungen kaum entwickelt. In der Auseinandersetzung mit seiner These stand vor allem die Frage im Fokus, ob die Einung durch das Formalmoment der Untrennbarkeit der Glieder tatsächlich hinreichend präzise bestimmt werden kann.<sup>99</sup>

#### 4. Ein systematisches Resümee

(1) Schon Theologen der frühen Neuzeit sind im Rückblick auf die zu unserem Problem entwickelten Lösungsvorschläge zum Urteil gelangt, dass wir am Ende nicht viel weiter kommen als zu einer möglichst exakten *Beschreibung* des Inkarnationsmysteriums,<sup>100</sup> in der die verwendeten Begriffe mehr auf unsere bleibenden Verständnisschwierigkeiten hinweisen, als dass sie diese umfassend auflösen könnten. Zwar vermag die durch Hurtado repräsentierte Mehrheitslösung recht gut begreiflich zu machen, warum in der hypostatischen Einung ein *extremum*, der göttliche Logos, nicht verändert wird und alles reale Werden allein auf Seiten

potentia, ad hoc, ut integretur, et compleatur per aliquid aliud, sed potius supponatur omnino integrum et completum, non potest dici, quod in se recipiat intrinsece unionem, vel quod per illam intrinsece afficiatur, aut informetur, quia haec omnia supponerent Verbum ante unionem esse ens in potentia; et non omnino completum integrum: humanitas vero afficitur intrinsece unione, recipitque illam; quia completur et integratur per illam, et quia supponitur de se incompleta, et in potentia ad hoc, ut compleatur per aliquam subsistentiam; et haec est ratio, cur ex his duobus extremis unum afficiatur intrinsece per unionem, et aliud non.“

<sup>97</sup> Vgl. F. SUÁREZ SJ: De incarnatione, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 21, 367b.

<sup>98</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: Disputationes scholasticae et morales, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 7, n. 84, 597b: „... quia solum significatur Verbum uniri intrinsece per modum termini hoc est, per unionem veram physicam, et propriam, tendentem ad constituendum aliquid per se unum ex extremis unitis, et alligante intime utrumque extremum“. D. GRANADO SJ: In tertiam partem S. Thomae commentarii, controuv. 1, disp. 2, n. 8, 11a findet ein interessantes Beispiel für eine Einung im geschöpflichen Bereich, bei dem sogar beide Einungsglieder unverändert bleiben, nämlich die zeitliche Sukzession: Der gegenwärtige Augenblick verbindet Vergangenheit und Zukunft, ohne beide zu modifizieren.

<sup>99</sup> So verweist T. COMPTON CARLETON SJ: Cursus theologicus, tomus posterior, disp. 40, sect. 4, n. 7, 234a auf die Untrennbarkeit und *indistantia localis* aller geschöpflichen Dinge zu Gott, aus denen aber noch keine *unio* resultiert; ansonsten wären alle Dinge Gott hypostatisch geeint. G. de RHODES SJ: Disputationes theologiae scholasticae, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 3b führt als Gegenbeispiel die Verbindung eines Körpers zum Ort an, die ebenfalls untrennbar ist und doch keine *unio intrinseca* mit sich bringt.

<sup>100</sup> Vgl. P. de BUGIS SJ: Tractatus de mysterio incarnationis, l. 6, c. 5, n. 10, 131a.

des kreatürlichen Beziehungsgliedes zu suchen ist. Dunkel bleibt aber unter dieser Bedingung das Zustandekommen des positiven Effekts der Union, d.h. der Tatsache, dass die Menschheit real in das Subsistieren des Logos selbst aufgenommen wird. Diese direkte Vermittlung von enhypostatischer Subsistenz der Menschheit und Unveränderlichkeit des Logos scheint im Lösungsvorschlag des Gregor von Valencia besser zu gelingen, und deshalb kommen Theologen trotz aller Probleme immer wieder auf die Idee eines virtuellen Enthaltenseins geschöpflicher Seinsperfektion im Wort von Ewigkeit zurück.<sup>101</sup> Würde man dieses Motiv konsequent weiterdenken, könnte man die panentheistische Prägung eines Denkens deutlicher hervorheben, das alles Geschöpfliche im Ausgang von der absolut vollkommenen und nicht vermehrbaren Urrealität Gottes betrachtet.

(2) Der Grund dafür, dass sämtliche Erklärungsmodelle zum vorliegenden Problem an bestimmten Punkten versagen, ist nach Ansicht der in diesem Beitrag befragten Theologen in der Tatsache zu suchen, dass uns eine präzise Entsprechung zur hypostatischen Union im geschöpflichen Bereich fehlt.<sup>102</sup> Die Annahme, dass ein rein terminierendes und unverändert bleibendes göttliches Wort dennoch in einer *innerlichen* Einung mit einer menschlichen Natur stehen kann, bleibt letztlich so singulär wie die in der Trinitätstheologie aufgestellte Behauptung einer nicht verursachenden Hervorbringung oder einer numerischen, realen Identität der Personen mit dem göttlichen Wesen.<sup>103</sup> Das macht die Inkarnation und die aus ihr resultierende hypostatische Union zu einem Glaubensgeheimnis im strikten Sinn, und dieser Geheimnischarakter tritt beim

<sup>101</sup> Vgl. etwa P. de BUGIS SJ: *Tractatus de mysterio incarnationis*, l. 6, c. 5, n. 11, 131a; COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: *Cursus theologicus*, De incarnatione, disp. 3, dub. 4, § 1, n. 67, 395: „Sic ergo quia subsistentia Verbi divini est in summo actualitatis gradu in linea subsistendi, habet, quantum est de se, quidquid requiritur ad terminandum actualem unionem: atque ideo est de se non solum unibilis, sed actu unita. Unde quod ita ante Incarnationem non denominaretur, non proveniebat ex defectu aliquo ex parte ipsius: sed ex defectu unionis humanitatis ad ipsam, et ex defectu actionis trahentis, atque unientis humanitatem ad illam. Quare sufficit, quod connotetur hujusmodi variatio, ac mutatio, ex parte humanitatis, ut Verbum absque ulla sui mutatione denominetur actu unitum intrinsece, habens, ac terminans humanitatem, et factus homo...“

<sup>102</sup> Dennoch haben die Autoren immer wieder nach Illustrationen gesucht, die den Sachverhalt einer zumindest ein Glied nicht verändernden Einung plausibel machen können. P. de BUGIS SJ: *Tractatus de mysterio incarnationis*, l. 6, c. 5, n. 14, 131b–132a, verweist etwa darauf, dass die Seele durch einen leprösen Leib ebenso wenig affiziert wird wie durch einen nicht erkrankten, dass Gott durch seine Präsenz in allen Dingen nicht verändert wird und dass Wasser auf einem Glas haften kann, ohne es zu verändern. Unmittelbar an den Begriff der *terminatio* schließt der geometrische Vergleich von Punkt und Linie an: Der (End-)Punkt vollendet die Linie, aber nicht umgekehrt (vgl. M. de ORLANDO OCarm: *Cursus theologicus in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, tr. 1, disp. 1, q. 1, n. 9, 3a).

<sup>103</sup> Vgl. auch J. de ULLOA SJ: *Theologia scholastica*, tom. 5, disp. 2, c. 3, n. 43, 109a–b.

Nachdenken über die Unveränderlichkeit des Logos im Unionsgeschehen deutlich zutage. Immerhin ist es der Scholastik der frühen Neuzeit mit ihrem analytischen Zugang gelungen, die christologische Sprache so zu präzisieren, dass der Aspekt der Innerlichkeit der Einung überzeugender artikuliert werden kann, als dies in der mittelalterlichen Scholastik, etwa bei Thomas, der Fall war. Die thomanische Kernaussage, dass die Einung selbst dem Logos nicht real, sondern nur denominativ zukommt, und dass ihm aufgrund dieser Denomination bestenfalls eine *mutatio logica*, aber keine *mutatio physica* zuzuschreiben ist,<sup>104</sup> bleibt aber in der frühneuzeitlichen Debatte vollkommen intakt.<sup>105</sup>

(3) Die moderne Christologie seit der Aufklärung hat sich des Problems, das die scholastischen Theologen umtrieb, auf doppelte Weise zu entledigen versucht. Beide Tendenzen verbinden sich häufig mit einer generellen Kritik der chalcedonensischen Zweinaturenlehre und stehen insofern nicht mehr in ungebrochener Kontinuität mit dem christologischen Denken der Scholastik.

Einerseits sind viele Theologen zu Modellen übergegangen, die in der klassischen christologischen Kategorialisierung am ehesten dem Adoptianismus bzw. dynamistischen Monarchianismus zuzuordnen sind. In ihnen wird Christus als ein in besonderer, vielleicht einzigartiger Weise durch Gottes Kraft, Geist, Wort etc. erfüllter Mensch angesehen, und diese Formen der Präsenz des einen Gottes in Christus werden als hinreichend betrachtet, damit er seine Funktion als Offenbarer Gottes und Erlöser der Menschen erfüllen kann. Da gemäß diesem Paradigma bestenfalls eine ideale Präexistenz Christi im Plan Gottes, aber keine reale personale Präexistenz des in ihm zur Welt kommenden Logos angenommen wird, löst sich das Veränderlichkeitsproblem in der früher diskutierten Gestalt auf – mit ihm allerdings auch der Inkarnationsglaube im Sinn der altkirchlichen Konzilien und ein solider Begriff der immanenten Trinität Gottes als Möglichkeitsbedingung seiner heilsökonomischen trinitarischen Zuwendung (während die Aussagen zum Wesen Gottes im klassischen Theismus prinzipiell unangetastet bleiben können).

<sup>104</sup> So J. de MARIN SJ: *Tractatus de incarnatione*, tom. 1, disp. 1. s. 1, n. 8, 9.

<sup>105</sup> Nach B. MASTRI OFM: *Disputationes theologicae in tertium librum Sententiarum*, disp. 1, q. 1, a. 1, n. 8, 2a ist daher die ganze Debatte nur eine „contentio de nomine“; ähnlich C. HAUNOLD SJ: *Theologia speculativa*, I. 4, tr. 1, c. 3, contr. 1, § 3, n. 227, 485a. J. MORAWSKI SJ: *Quaestiones de Verbo Incarnato*, q. 1, a. 2, ad 1, 9 hält die unterschiedlichen Qualifizierungen der Konsequenzen der Union für den Logos (*denominatio extrinseca, intrinseca, media*) für problemlos miteinander vereinbar, und auch J. de ULIOA SJ: *Theologia scholastica*, tom. 5, disp. 2, c. 3, n. 43, 109a urteilt: „ergo verbum transire de non unito intrinsece ad unitum intrinsece, est mutatio, et transitus quoad realitatem extrinsecus, et solum intrinsecus quoad vocem. In hoc syncategorema *intrinsece unitum*, non significat rem adaequate intrinsecam verbo, sed tantum inadaequate, quia significat *hypostasim* Verbi, et *unionem*: hypostasis est intrinseca Verbo per summam identitatem; unio autem prorsus extrinseca.“

Diese Konsequenzen werden in einer zweiten, vor allem seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute stark repräsentierten Denkrichtung der Christologie vermieden. Sie behält die Annahmen einer präexistenten göttlichen Person des Logos und seiner Menschwerdung bei, betrachtet aber zum Verständnis der Inkarnation die Vorstellung einer inneren Veränderung des Logos als unerlässlich. Diese wird von modernen Kenosis-Christologien in einer Vielzahl von Varianten reflektiert, die vom (freien) Verzicht auf einzelne göttliche Eigenschaften bis hin zur vollständigen Transformation der göttlichen Person in eine menschliche reichen.<sup>106</sup> Solche Modelle kommen ohne eine tiefgreifende Revision der Gottes- und Trinitätslehre des durch die katholische Scholastik repräsentierten klassischen Theismus nicht aus und führen meist zur Vorstellung eines dreipersonalen Gottes, der sich mit der Inkarnation (wenn nicht schon mit der Schöpfung der Welt) willentlich in bestimmter Hinsicht verendlicht und verzeitlicht und der seine eigene Zukunft an die Entwicklung seiner Schöpfung bindet. Nicht die Unveränderlichkeit Gottes in seiner Weltzuwendung, sondern seine (Selbst-)Transformation wird nun zum nicht mehr vollständig durchdringbaren Geheimnis – auch in Entwürfen, die durch spekulative Überlegungen zu einer innertrinitarischen Kenose den Versuch einer immanent-theologischen Letztbegründung einbeziehen. Wie wir zu Beginn unseres Beitrags dargelegt haben, dominiert diese Tendenz, die in einem weiten Sinn den Prämissen eines *Open Theism* (und meist auch starken sozialen Trinitätskonzepten) verpflichtet ist, in heutigen Stellungnahmen zur (Un-)Veränderlichkeit Gottes.<sup>107</sup> Vor allem in seiner Konkretisierung am Inkarnationsgeschehen bleibt unser Thema damit ein theologischer Lackmustest zur Identifizierung unterschiedlicher Positionen in der Reflexion über das Wesen des trinitarischen Gottes.

<sup>106</sup> Vgl. T. MARSCHLER: Kenosischristologie.

<sup>107</sup> Noch radikalere Konzepte einer *notwendigen* Verschränkung der Selbstentfaltung Gottes mit der Weltentwicklung, wie sie etwa durch Prozesstheologen oder durch Vertreter weiterer alternativer Spielarten theistischen Denkens vorgelegt werden, sind innerhalb der katholischen Theologie bestenfalls punktuell repräsentiert und haben bislang kaum zu stabilen christologischen Modellen geführt.

## Verwendete Literatur

### 1. Scholastische Quellen

- ALBERTINI, Francesco: *Corollaria*, tomus secundus, Lugduni 1616: Hor. Cardon.
- ALDRETE, Bernardo: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae. De mysterio incarnationis Verbi Divini*, tomus prior, Lugduni 1652: Ph. Borde, Laur. Arnaud & Cl. Rigaud.
- AMICO, Francesco: *Cursus theologicus*, tom. VI: *De augustissimo incarnationis mysterio*, Duaci 1640: Vidua Baltz. Belleri.
- ARANDA, Felipe: *De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani*, Caesaraugustae 1691: Domin. Gascón.
- ARRIAGA, Rodrigo de: *Disputationes theologiae in tertiam partem D. Thomae (Cursus theologicus, tom. VI)*, Antverpiae 1650: Balth. Moreti.
- BUGIS, Pierre de: *Tractatus de mysterio incarnationis*, Lugduni 1668: Ph. Borde, Laur. Arnaud & Petr. Borde.
- CAMPOVERDE, Juan de: *De incarnatione Verbi divini*, tom. 1, Compluti 1711: Iul. Fr. Garcia Briones.
- CASPE, Luis de: *Cursus theologicus*, tom. 2, Lugduni 1666: Laur. Anisson.
- COLLEGIUM SALMANTICENSE: *Cursus theologicus*, tom. 13, Parisiis 1878: Victor Palmé.
- COMPTON CARLETON, Thomas: *Cursus theologicus*, tomus posterior, Leodii 1664: Jo. Math. Hovius.
- CONINCK, Gilles de: *Disputationes theologiae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, Antverpiae 1645: Jo. & Jac. Meursios.
- ESPARZA ARTIEDA, Martin de: *Cursus theologicus*, tom. 2, Lugduni 1685: Petr. Borde, Jo. & Petr. Arnaud.
- GODOY, Pedro de: *Disputationes theologiae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, Burgii Osomensis 1666: Did. Garcia.
- GRANADO, Diego: *In tertiam partem S. Thomae commentarii*, Granatae 1633: Anton Rene de Lazcano.
- GUTIÉRREZ DE LA SAL, Antonio: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, Matriti 1729: Ios. Rodriguez de Escobar.
- HAUNOLD, Christoph: *Theologia speculativa*, Ingolstadii 1678: Jo. Ph. Zinck.
- HURTADO DE MENDOZA, Pedro: *Disputationes de Deo Homine sive de Incarnatione Filii Dei*, Antverpiae 1634: Mart. Nutius.
- HURTADO DE MENDOZA, Pedro: *Universa philosophia*, Lugduni 1624: Ludov. Prost.
- LESSIUS, Leonard: *De perfectionibus moribusque divinis*, Parisiis 1620: P. Mettayer.
- LORCA, Pedro de: *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem D. Thomae. Tomus primus*, Compluti 1616: Vidua Andrea Sanchez de Ezpeleta.
- LUGO, Juan de: *Disputationes scholasticae et morales*, ed. nova, ed. J. B. Fournials, tom. 2, Parisiis 1890: Lud. Vives.
- MARIN, Juan de: *Tractatus de incarnatione*, tom. 1, Compluti 1710: Iul. Garcia Briones.
- MARTINON, Jean: *Disputationes theologiae*, tom. 4, Burdegala 1645: Guil. Millangius.
- MASTRI, Bartolomeo: *Disputationes theologiae in tertium librum Sententiarum*, Venetiis 1719: Typographia Balleoniana.
- MEDINA, Bartholomé de: *Expositio in tertiam D. Thomae partem usque ad quaestionem sexagesimam*, Salamanticae 1580: Math. Gastius.

- MŁODZIANOWSKI, Thomas: *Praelectiones theologicae de justitia et jure et de incarnatione, Moguntiae et Dantisci* 1682: Sim. Beckensteinios.
- MORAWSKI, Jan, *Quaestiones de Verbo Incarnato et de ejusdem admirabili Matre Virgine, Lesnae* 1671: Michael Buck.
- MUNIESSA, Thomas: *Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis et eucharistiae, Barcinone* 1689: Ios. Llopes.
- ORLANDO, Matthaeus de: *Cursus theologicus in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, Romae 1653: Vit. Mascardi.
- PENAFIEL, Leonardo de: *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, Lugduni 1678. Joh. Ant. Huguetan & Soc.
- PENALOSA, Ambrosio de: *Opus egregium de Christi et Spiritus sancti divinitate nec non SS. Trinitatis mysterio*, Viennae Austriae 1635: Matth. Formica.
- PÉREZ, Antonio: *In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex*, Lugduni 1669: Laur. Arnaud & Petr. Borde.
- PRÉVOST, Jean de: *Commentaria in tertiam partem S. Thomae de Incarnatione Verbi divini, Sacramentis et Censuris*, Duaci 1629: Gerardus Patte.
- PRUDENCIO, Juan: *Commentarii super viginti quatuor primas quaestiones tertiae partis Sanctissimi Thomae*, tom. 1, Lugduni 1654: Laur. Anisson.
- RAYNAUD, Théophile: *Christus Deus-homo sive De Deo-homine*, Antverpiae 1652: Iac. Meursius.
- RHODES, Georges de: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, Lugduni 1676: Io. Ant. Huguetan.
- SUÁREZ, Francisco: *De incarnatione*, tom. 1 (Op. XVII), Parisiis 1860: Lud. Vivès.
- TANNER, Adam: *Theologia Scholastica*, tom. 4, Ingolstadii 1627: Guil. Ederus.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*.  
URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- TIPHAINE, Claude: *De hypostasi et persona*, ed. altera, Parisiis 1881: Berche et Tralin.
- TOLEDO, Francisco: *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Ennaratio*, Romae 1870: Congregatio de Propaganda Fide.
- ULLOA, Juan de: *Theologia scholastica*, tom. 5: *De Jesu Christo Filio Dei*, Augustae Vindelicorum et Graecii 1719: Phil., Jo. & Mart. Veith.
- VALENCIA, Gregorio de: *Commentarii theologici*, tom. 4, Ingolstadii 1597: Adam Sartorius.
- VAZQUEZ, Gabriel: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae*, tom. 1, Compluti 1609: Vidua Iust. Sanchez Crespo.
- YSAMBERT, Nicolaus: *Disputationes in tertiam partem S. Thomae. Tomus primus: De mysterio incarnationis*, Lutetiae Parisiorum 1639: Dion. de la Noüe.

## 2. Sekundärliteratur

- DODDS, Michael: *The Unchanging God of Love. A study of the teaching of St. Thomas Aquinas on divine immutability in view of certain contemporary criticism of this doctrine* (Studia Friburgensia 66), Fribourg 1986: Editions Universitaires.
- GORMAN, Michael: *Aquinas on the metaphysics of the hypostatic union*, Cambridge 2017: Cambridge University Press.
- MAAS, Wilhelm: *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien 1), München; Paderborn; Wien 1974: Schöningh.

- MARSCHLER, Thomas: Kenosischristologie. Strukturen und Probleme, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.): *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. Festschrift für Karl-Heinz Menke, Regensburg 2015: Pustet, 101–128.
- MEESSEN, Frank: *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung* (Freiburger Theologische Studien 140), Freiburg 1989: Herder.
- MÜHLEN, Heribert: *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969: Aschendorff.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, Oxford 2016: Oxford University Press.
- RAMÍREZ, Manuel: Manuscritos postridentinos „De incarnatione“ en la biblioteca de la Universidad de Salamanca (Archivo Teológico Granadino 10), Granada 1947, 153–393.
- RUHSTORFER, Karlheinz (Hg.): *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion* (BÖR 112), Leipzig 2018: Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHEEBEN, Matthias Joseph: *Handbuch der katholischen Dogmatik, Zweites Buch: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinn*, hg. von M. Schmaus (Gesammelte Schriften IV), Freiburg <sup>2</sup>1943: Herder.
- WEINANDY, Thomas G.: *Does god change? The Word's becoming in the incarnation* (Studies in Historical Theology 4), Still River 1985: St. Bede's Publications.